CARLOS V Y EL SENTIDO DEL RENACIMIENTO EN ESPAÑA

POR

JOSE ANTONIO MARAVALL

No pretendemos afirmar un nexo directo y determinante entre el sentido que ofrece el Renacimiento en el ámbito de la cultura española y la significación que la figura de Carlos V asume en nuestra Historia. No obstante, hay que reconocer que el hecho de haber recaído en el Emperador la corona de los reinos de España constituye uno de los factores a tener en cuenta para comprender cómo evolucionó el Renacimiento entre nosotros, y la salida del mismo hacia la peculiar corriente del Barroco español.

Es obvio reconocer, para empezar, que la presencia de Carlos trae consigo una acentuación de las relaciones que desde la baja Edad Media empiezan a desarrollarse con Flandes y que, desde ese momento, en el plano político, artístico, económico y cultural, tendrá un notable incremento. Con esa influencia del Norte viene a la Península, ciertamente, mucho de medievalismo. Formas medievales de pensamiento subsisten por todas partes. Son especialmente abundantes en Erasmo. Y si en España la continuación con lo medieval ni se había roto ni corría peligro de olvidarse, con la difusión del erasmismo se refuerza, y de la conservación de elementos medievales había de sacar España unas posibilidades humanas especialmente valiosas. Hoy podemos ver con claridad que Erasmo, con su condición de heredero de la espiritualidad medieval, está mucho más próximo de nosotros y guarda para nuestro presente un legado mucho más fecundo que tantos banales ciceronianos de los siglos XV y XVI. Erasmo, y como él Vives, no se sienten satisfechos con la sola imitación de Cicerón, a diferencia de lo que sucederá más tarde con tantos profesores de humanismo, como un Palmireno y otros muchos. Lo que a aquéllos, en cambio, les importa es el hombre que lee a Cicerón.

Lo que éstos tratan de dar sobre todo es una imagen humana, no según una fórmula ideal, sino según un sentimiento concreto de la vida del hombre, en su dolor y en su goce personales, como en los cuadros de la pintura flamenca, tan admirados en España. Esto es lo que Vives encontró en Flandes, esto es lo que vieron muchos españoles en la cultura flamenco-borgoñona, en el arte de Slüter y en el misticismo de Ruysbroeck. Eso es lo que fructificó en España y fué

puesto de relieve por una política del tipo de la de Carlos V, utópica y dramática, como el hombre real.

La cultura borgoñona, que Carlos V trae consigo, no era nueva en España. De tiempo atrás se perfilaba la existencia de una franja hispano-flamenco-borgoñona, con una interesantísima relación cultural que llega a producir fenómenos de asimilación, como el del escultor español Juan de Huertas y tantos ejemplos más, numerosos y muy claros, cuyo repertorio sería interesante reunir.

Por debajo del mundo caballeresco y medieval que rodea a Carlos, llega a España un nuevo refuerzo de espiritualidad que por debajo de un convencionalismo retórico se nutre de experiencia vivida y personal, de una experiencia de lo humano que trata de expresarse en el arte y en la literatura de la época y que confiere a éstas un cierto dinamismo prebarroco, como siempre que la expresión de la realidad dramática de lo humano trata de salir afuera. Tal es el caso de Antonio de Guevara.

Carlos V no es la causa de esa relación cultural hispano-flamenco-borgoñona, que existía de mucho antes y que constituye hoy uno de los temas históricos de más interés actual, ya que se dieron allí formas de vida que descubrimos próximas. Pero lo que sí cabe sostener es que la presencia de Carlos renovó esa relación, impidiendo que fuera eliminada por la influencia del italianismo. Y esto no sólo en un plano artístico o literario, sino en un plano político y social. La aproximación del Imperio a España, en cuanto aquél aparecía como titular de la tradición cristiano-medieval, es también un aspecto que hay que tener en cuenta. De esos tres factores —cultura flamenco-borgoñona, espiritualidad dramática y pensamiento político del Imperio— recibe España nuevas fuerzas con las que asegurar su lazo con la Edad Media europea, pero también las nuevas posibilidades, que hoy mejor que nunca podemos apreciar, hacia un desarrollo cultural moderno, al que España aportaría desde una concepción moderna del Estado a la primera visión existencial del hombre.

Sin perjuicio de lo que acabamos de decir, Carlos V, en el XVI español, es también, por otra parte, un factor decisivo en las relaciones con la cultura italiana, y en ese aspecto hay que poner en conexión con él el enriquecimiento de elementos italianos en nuestro Renacimiento. También aquí el contacto, o mejor, la estrecha comunicación entre España e Italia, es muy anterior, y en el orden cultural y artístico remonta a los comienzos del siglo XV. Pero la tendencia del Emperador a servirse de españoles en su política italiana, sobre todo como agentes diplomáticos, hizo que los españoles se extendieran por toda Italia, saliendo del marco del reino de Nápoles, y que en Toscana,

Lombardía, Venecia, y no menos en los Estados pontificios, se vieran situados en una posición predominante, hasta el punto de que, como ha dicho Croce, ni siquiera en Venecia tenían necesidad de intérpretes para hacerse entender hablando su lengua. Esto fué probablemente un factor psicológico que les libró de la sumisión incondicional al magisterio italiano. Sin contar con que la misma espiritualidad, de un cristianismo reformista, tal como en el Emperador y en tantísimos de sus colaboradores españoles se daba, les impedía entregarse sin reservas al renacentismo de tipo arqueologizante a la italiana. En Bolonia tuvo el Emperador ocasión de entrar en contacto con el Renacimiento italiano, observa Brandi, pero no penetró en su interno sentido. Y no penetró en él porque su sentido era otro, como otro era también el de la mayor parte de los españoles en torno al Emperador —piénsese, por ejemplo, en lo que es Roma para Alfonso de Valdés, o también para Andrés Laguna, autor del "Viaje de Turquía", según sostiene Bataillon.

Finalmente, al hacer posible el Emperador, con su actitud ante los Papas, que en torno a él se aglutinara el grupo de los que se sentían impulsados por un afán de reforma, encauzando de este modo, sin romper con la ortodoxia, la protesta contra el estado de la Iglesia, hizo que ese sector de opinión, especialmente importante y vigoroso en el Renacimiento español, se mantuviera dentro de la disciplina católica, que se fortaleciera de ese modo la dirección ortodoxa del Renacimiento y que éste pudiera llegar a dar maduros frutos en la Contrarreforma y en el Barroco.

Todo ello quiere decir que no podemos limitarnos a trazar el cuadro del Renacimiento español dentro del marco que impusiera Burckhardt. Esto es incuestionable, pero adelantaremos que para nosotros es en la línea de la interpretación burckhardtiana en la que hemos de seguir buscando el sentido del Renacimiento español, apartando de aquélla lo accesorio o derivado y reduciéndonos a lo fundamental. De las cinco notas que en el concepto de Renacimiento formulado por Burckhardt podemos aislar, unas convienen y otras no al caso español. Pero lo que hoy no podemos aceptar es que la existencia o no del Renacimiento en un país esté en su mayor o menor ajuste al esquema clásico, construído por aquél, sobre el único modelo italiano. Sabido es que ni siquiera el caso de Italia se ajusta a esa tesis interpretativa, según los resultados de la investigación más moderna.

Vuelta a la antigüedad clásica, descubrimiento del hombre, interés por la naturaleza, mundanización de la vida, cálculo racional; de estos cinco ingredientes no se encuentra ningún país europeo que

ofrezca su conjunto, ni siquiera la misma Italia, sobre todo si se tiende, como tendió insistentemente la investigación inmediata a Burckhardt, a interpretar esos factores sobre la base común de un significado hostil a la Iglesia y a la religión cristiana y de una efectiva ruptura con la tradición cristiana medieval.

Dejemos de lado, recordándolo sólo al paso, que esa línea de interpretación ha ido siendo corregida por una doble corriente, en virtud de la cual se han puesto de relieve, de un lado, los importantes antecedentes renacentistas que se encuentran en la Edad Media, y de otro lado, las grandes reservas de medievalismo que se conservan en el Renacimiento. Lo cual es interesante de tener en cuenta, porque nos permitirá rechazar la pretendida incompatibilidad entre el hecho de que una cultura guarde una rica herencia medieval y, no obstante, sea plenamente renacentista. Lo que decimos de una cultura lo podemos afirmar igualmente de una figura individual, y así podemos tener ejemplos de ambos casos, de una parte, en la cultura española, y de otra, en un escritor tan representativo de ella como ese mismo Guevara, al que antes aludimos.

Esto nos lleva a otro aspecto en la rectificación del concepto clásico de Renacimiento que debemos tener en cuenta: el de las peculiaridades nacionales. No por no atenerse fielmente al esquema general deja de haber Renacimiento en un país. De lo contrario, habría que negarlo en todas partes, porque alguna muestra aislada de falta de respeto a la religión no es suficiente para llegar a la conclusión contraria. Insistiremos en este punto porque en ello se ha basado Klemperer para negar el Renacimiento en España. En tal caso, tendríamos un concepto que, por reducirse tan sólo a algunos ejemplos italianos y no permitirnos establecer otras conexiones, sería, desde el punto de vista de una consideración científica de la Historia, totalmente irrelevante. Por eso, aun no sujetándose al esquema general, se ha mantenido con entera razón el concepto de Renacimiento para casos tan dispares como el de Francia y Alemania, sobre los cuales los investigadores han tenido que señalar, así un Imbart de la Tour, su carácter cristiano y nacional. Ambas cualidades son no menos aplicables a España e Inglaterra. Y ello obliga a renunciar, entre los ingredientes del Renacimiento en general, a la irreligiosidad y mundanización, que aparecerán tan sólo como aspectos derivados y circunstanciales.

Si hubiera que negar la existencia de un Renacimiento en España por no haberse roto en ella los lazos de dependencia de la autoridad eclesiástica, tampoco podría reconocerse su presencia precisamente en los países más renacentistas. Y haciéndose hincapié en la ausencia o presencia de un espíritu mundano o irreligioso, tampoco se llegaría

a conclusiones distintas. El desarrollo de la personalidad humana que madura en el Renacimiento pudo manifestarse en una retórica de libertino, pero fué mucho más general y más fecunda su manifestación en formas renovadas de religiosidad, dentro de las cuales cada país ofrece sus peculiares maneras: los ejemplos de Tomás Moro, de Lefebre d'Etaples o de Melanchthon, son aleccionadores.

De todos los renacimientos europeos tal vez ninguno, en aspectos fundamentales, sea más próximo al italiano que el español. Es el Renacimiento español, que está en marcha cuando apenas empieza el siglo XV, el que primero sufre la influencia de Italia, y es el primero en el que la absorción del italianismo da frutos exquisitos y nuevos; es, quizá, el que presenta ejemplos en los que con mayor fidelidad se reproducen modelos o se siguen los cánones italianos en poesía, pintura, arquitectura, etc. Antes de 1550, ¿qué edificio hay en Europa, fuera de Italia, que responda tan canónicamente y con tan original belleza y asimilado saber al Renacimiento italiano, como el palacio que en Granada construyó para Carlos V el maestro Pedro Machuca? Y este ejemplo podría repetirse con tantas obras de esos artistas a los que Gómez Moreno estudió en su libro sobre los que precisamente él ha llamado "Las águilas del Renacimiento español". En literatura, los estudios de Lapesa y de María Rosa Lida han llegado a conclusiones no menos claras, y en el campo de la escultura sostiene lo mismo J. M. Azcárate.

Esa su proximidad, en sentido y en tiempo, al Renacimiento italiano, permitió al español actuar de intermediario respecto a otros movimientos renacentistas en los países occidentales europeos, en relación a los cuales fué España vehículo de italianismo. Esto tuvo lugar, como indicamos, no en relación a áreas culturales de carácter colonial en aquél momento, como con respecto a América o al norte de Africa han observado Angulo y Marçais, respectivamente, sino en relación a Flandes y a Alemania, y, lo que es más interesante aún, respecto a la misma Francia. Del historiador francés Lavedan tomamos el dato de que en 1539 se publica por primera vez en traducción francesa la obra de Vitrubio, de esta forma: "Raison d'architecture extraite de Vitruve et autres architectes nouvellement traduite d'espagnol en françois." Y ante este hecho comenta Lavedan: "Observemos a este propósito que habiendo sido el renacimiento de la Antigüedad mucho más precoz en España que en Francia, y habiendo sido muy intensas las relaciones con aquélla a comienzos del siglo XVI, convendría conceder a España, en la difusión del clasicismo entre nosotros, una parte que no se le atribuye por lo general."

En formas artísticas, literarias, políticas, de técnica militar, de vida

social, etc., la proximidad de la vida española a la italiana en la época del Humanismo renacentista es superior a la de ningún otro país europeo. Si no se ha visto siempre así ha sido por haberse cometido ordinariamente dos errores considerables en la visión del Renacimiento español. En primer lugar, los historiadores, arrastrados por el peso que la literatura y el arte españoles tienen en época que ya de ningún modo puede ser considerada como renacentista, tienden a incluir esa época posterior, ese siglo XVII, en el Renacimiento, destrozando el puro perfil de éste. Siempre que se utilicen los nombres de Mateo Alemán, de Góngora o de Lope, y no digamos de Calderón, en una caracterización de la cultura renacentista española, nos encontraremos ante una imagen falsificada de la misma. Por otra parte, el equivocado desplazamiento hacia el XVII, aleja de una época, la del siglo XV, que no puede de ningún modo olvidarse. Cuanto va a ser nuestro Renacimiento está ya planteado en el XV. En ese sentido, Carlos V, como rey de España, es consecuencia de una línea no sólo política, sino cultural, de ese *Cuatrocento*, cuya tendencia él y la mentalidad que él alienta y que con él se desarrolla en España, no hace más que acentuar. Ese doble fenómeno de desenfoque —corrimiento hacia el XVII, desplazamiento del XV— hace que no se aprecie en su justa proporción el elemento renacentista, oculto bajo el peso de otras tendencias que culminan en el siglo del Barroco —y que no son menos significativos que otros fenómenos tan estudiados como el empleo del endecasílabo en la poesía—. Nos referimos, por ejemplo, al sentido de la biografía en Pérez de Guzmán, al arte de la guerra en Gonzalo de Ayora, a la política de Fernando el Católico, al sentido burgués de la vida que reconoce un Alonso de Palencia, a la "humanidad esencial" que admira Hernando del Pulgar, a la incontenible desazón de las energías individuales que se muestra en la obra de Fernando de Rojas, etcétera. La presencia de Carlos V entre nosotros dió lugar a que, sin contar y aun aumentando los nexos con el Renacimiento italiano, no se perdiera el contacto con el norte flamenco y, de este modo, nuestro Renacimiento, hasta mediados del XVI, siguiera fundiendo las dos líneas que en él convergieron ya en el siglo XV.

Si en el reinado de Carlos V observamos la presencia de elementos de una cultura borgoñona medieval, si hallamos vivo el espíritu caballeresco, si descubrimos un cierto particularismo o un prenacionalismo hispánico o flamenco o alemán, si advertimos la colosal fuerza de una espiritualidad cristiana que hereda los afanes de reforma de la religiosidad bajo-medieval, no por eso podemos decir que ese reinado de Carlos V en España se aleje del Renacimiento. Al contrario, ello muestra cómo hay otras formas renacentistas que llegan a síntesis más comple-

jas y, en consecuencia, de más rico contenido humano, que no las banales "gramatiquerías" de las que protestaba Juan de Valdés.

Estas formas de Renacimiento, que no se atienen al patrón del clasicismo estricto, no serán, tal vez, tan "modernas" como las que imaginó la interpretación de algunos investigadores del siglo pasado. Pero sirviéndonos de la aguda fórmula que Ortega empleara para caso diferente, podemos decir que ese otro tipo de Renacimiento es, si se quiere, "nada moderno y muy siglo XX". ¿En qué sentido podemos hacer esta afirmación? Frente al entusiasmo que la retórica de algunos humanistas despertó, al manifestarse en una dirección de "pensamiento libertino" que Charbonnell ha estudiado, hoy consideran algunos como un error esa convencional diferencia que, en cualquier caso, el humanismo clasicista estableció entre cultos y no cultos, sobre la base del conocimiento del latín y de la antigüedad clásica. Por causa de ello, la cultura ha sido en Europa, en gran parte, un saber apartado de la vida real, que es, en definitiva, la única auténtica. La orientación hacia el drama real de la existencia humana en nuestros días es la que da actualidad a otras formas de Renacimiento flamenco, alemán, inglés, español, etc. En todas ellas hay como un cierto dinamismo y dramatismo prebarrocos, en el arte y en el pensamiento, que los aparta del convencionalismo canónico de otras formas.

¿Por qué llamar a todo esto Renacimiento? Porque cualesquiera que sean los resultados externos a que se llegue, debido a la diversidad de caminos que se han podido seguir, el arranque es siempre el mismo: el colosal desarrollo de lo humano que tiene lugar en la crisis histórica en que termina la Edad Media, y que se produce, no precisamente contra ésta —salvo en las manifestaciones verbales externas de algunos humanistas—, sino como culminación suya. De la tesis interpretativa de Burckhardt, teniendo en cuenta las rectificaciones de que ha sido objeto, hay que guardar, sin embargo, como raíz de la nueva situación histórica, la afirmación del hombre en su plenitud de individuo autónomo —afirmación que, lejos de no ser cristiana, sólo en las áreas culturales esencialmente impregnadas de cristianismo se ha podido dar.

Tenemos que considerar, en consecuencia, que no es renacentista el que lee, con mayor o menor rigor filológico, a Cicerón, sino el que ve en su lectura un problema humano. No el que admira y se inclina hacia la naturaleza, sino el que la ve como un campo para la acción autónoma del hombre —acción que lleva consigo el conocimiento—. No el que guste de una vida de placeres sensuales y de mundana alegría, sino el que ve en ello un pretexto para la invención y para la experiencia personal de vivir.

Se trata, en el fondo de todo ello, de una nueva actitud que no se

sale ciertamente de la Historia porque lo nuevo sólo en el cauce de lo histórico se da. Por eso sigue conservando, de un modo o de otro, cuantos elementos vienen de atrás, porque la verdadera vida del hombre no empieza nunca en una tabla rasa. Precisamente por conservar los elementos anteriores y no ser, sin embargo, una forma de vida como la anterior, podemos decir que es nueva. Lo nuevo en el Renacimiento no es que se estudie el griego y el latín, ni quiera que se estudien en forma diferente a como se había hecho hasta entonces. Lo nuevo no es esto, ni cualquier otro fenómeno parcial, sino la actitud vital, dentro de la que adquieren nuevo aspecto factores que ya se daban antes. El cambio hay que verlo en órdenes fundamentales de la existencia humana. Lo que sucede al final de la Edad Media es que la organización política de la cristiandad se ha venido abajo para dejar paso a las formas estatales; que la organización social se ha roto porque en las complejas sociedades de la época el monopolio de ciertas funciones por unos y otros grupos y, sobre todo, el régimen de privilegios de los mismos, no se pueden mantener; que la organización del saber se transforma, porque ni la enciclopedia medieval ni los centros en los que se estudia son suficientes para responder a las apetencias de dominio de la naturaleza que impulsan a los nuevos hombres. Y todo ello se encuentra en esa situación crítica porque el hombre, a través del largo proceso del cristianismo medieval, ha tomado plena posesión de sí y cambia de postura ante el mundo y ante la sociedad.

Cuando advertimos que tal es la crisis del Renacimiento, comprendemos que resulta absurdo atribuirla al descubrimiento de unos manuscritos antiguos o a la llegada de unos exilados bizantinos, etcétera, etcétera. Todo ello se daba ya antes y no había producido las consecuencias que se le atribuyen más tarde. Esas consecuencias lo son de un profundo y largo proceso histórico de maduración de la conciencia de la personalidad, que al entrar en posesión de sí misma busca nuevos campos en que proyectarse y nuevos elementos con que actuar.

El repertorio de antecedentes literarios medievales del Renacimiento es, sin duda, abundantísimo. Pero, en cambio, hay siempre un último aspecto irreductible, en los productos de una y otra época, que atañe al elemento humano: en aquello que de sí cree ser un príncipe del Renacimiento; en las razones que el súbdito de un Estado europeo de la época estima que tiene para obedecer; en la actitud ante los demás que el individuo asume en las sociedades de ese tiempo; en la aplicación que trata de dar a su saber; en el sentido que atribuye a su trabajo, llamando así a la actividad personal que profesa; en la dirección de su relación con Dios, hay algo que no había en la época en que tuvo plena

vigencia el "ordo" medieval. Y en ese algo está lo que define el Renacimiento.

Lo que sucede es que ya en la cultura española de la baja Edad Media hay mucho de esto. No por otra razón ha podido Gilson poner a Lulio en el arranque de la conciencia de sí mismo que alcanza el hombre moderno, en proceso que, a través de Sabunde, llegará a Montaigne. Todos ellos, a su vez, podrían acompañar al beato Juan de Avila en su camino espiritual: "esta cosa tan alta que es conocimiento de Dios, no se alcanza sin esta otra que paresce baxa, que es conoscerse a sí mismo", y lo mismo dice San Juan de la Cruz. Si cabe, nuestro socratismo cristiano del XVI es más psicólogo que moral. En él se encuentra el hombre que se observa a sí mismo, el individuo, no como simple caso de una naturaleza común, sino como poseedor de una existencia singular y caracterizada. Tal es el paso que va de algunos tratados humanistas sobre el tópico "De dignitate hominis" y el contenido que Luis Vives da a su tratado "De anima et vita", a pesar de su título más tradicional —sin que esto sea reducir el valor moderno de esa literatura sobre *el* hombre tan estimada por Gentile.

Desde los prodigiosos hechos personales de la colonización de América, hasta las manifestaciones del misticismo como experiencia vivida de un hombre concreto, en todos estos hechos y en tantos otros, alienta esa misma fuerza individual. Con razón M. Pidal señalaba en los descubridores y conquistadores en Indias las grandes figuras del Renacimiento. Con razón también Hatzfeld ha dicho que el misticismo español constituye "en la historia de las ideas un fenómeno de Renacimiento, y en la historia de la piedad un fenómeno de individualismo" —ambas cosas van juntas en nuestra cultura.

El hombre tiene ante sí el enorme problema de reconstruir su mundo, partiendo de sí mismo, partiendo desde su posición en él, ante la cual tiene que revisar las relaciones con cuanto le rodea. Pensemos, por ejemplo, en el tema de la economía o en el de la ciencia. La economía medieval, dentro de un todo organizado, estaba circunscrita por necesidades permanentes, fijadas de antemano y apenas movibles. De la misma manera, la ciencia medieval trataba de conseguir una verdad estable, depositada de modo perenne en ciertas formas de pensar, inalterable. Frente a esto, observa von Martin, la economía y la ciencia modernas tratan de superar dificultades cada día nuevas para conseguir conquistas nuevas. Nada proporciona mejor la imagen de ese hombre abierto a la asimilación de nuevos campos de dominio y de acción, campos que él mismo busca y se organiza, que el español del siglo XVI; él logra, como muy pocos, dar una versión plástica, sensible, a ese impulso del hombre moderno, que se considera siempre en

presencia de un mundo abierto. Expresión literaria plena de esto se encuentra en "El Crótalon", en donde la libertad, que es el núcleo de la persona, aparece como realización de la facultad creadora, autónoma e individual, del trabajo de cada uno.

Según eso, el hombre que se instala en su propia y plena humanidad, que pretende hacerse dueño de sí y de su obra, sería la imagen del renacentista español —naturalmente que no de todo español del XVI. Incluso, para escribir un libro, una comedia, una tragedia, dice el humanista tardío López Pinciano: "menester es el hombre entero".

Esta actitud humana es lo que importa. Actitud que puede darse por debajo de manifestaciones muy variadas y que si nos fijamos preferentemente en las formas que éstas presentan pueden ocultarnos a aquélla o, por lo menos, perturbar su visión. Sobre esa actitud, lo demás —esto es, buen latín, saber de la antigüedad, crítica pedagógica, interés por la naturaleza, mundanización, etc., etc.—, son fenómenos derivados, bien necesariamente —como en el caso de la vuelta a la naturaleza—, bien circunstancialmente —como en el caso del latín—. Para acabar de verlo así, detengámonos un momento en una consideración del tipo de la siguiente: Es sobradamente conocida la figura, entre nosotros, de Nebrija, que ofrece aspectos tipológicos del humanismo, tal como se dan en Erasmo, Alciato, Cuyas, etc., etc. Pues bien, si nos preguntamos sobre cuándo es más renacentista Nebrija, si cuando se ocupa de cómo se pronuncia el griego o cómo se escribe buen latín o si cuando se esfuerza por depurar el castellano, sometiéndolo a un arte, a un saber metódicamente organizado, creemos que la respuesta, en el nivel histórico en que nos hallamos, no permite dudas: es en el segundo aspecto en el que se da el auténtico y esencial renacentismo de Nebrija, del que su clasicismo es un fenómeno derivado. Más renacentista que en sus diatribas de "In pseudo-dialecticos" contra los universitarios de París, nos parece Vives cuando hace el elogio de "La Celestina".

Es conocido, aunque no debidamente estudiado en su profunda significación, el amplio uso literario de la lengua vulgar en el Renacimiento español. Paralelo a ello es el interés por los refranes populares —cosa muy diferente del gusto por los proverbios cultos en Erasmo y otros, a pesar de que se emparenten con frecuencia ambas cosas. Con ilustres excepciones, tales como Nebrija, Vives, Sepúlveda, etcétera, los más importantes de los humanistas españoles escriben siempre en vulgar, por lo menos escriben en vulgar sus obras más valiosas; ese vulgar que Carlos V empleó en Roma ante el Papa y los cardenales, no por otra cosa, a nuestro modo de ver, que porque era suyo y de los suyos. En esto está la significación del fenómeno: se prefiere la

lengua vulgar porque es cosa de la propia persona, porque se expresa en ella una realidad viva que es el hombre mismo y la comunidad a la que se halla ligado en su concreta existencia.

En el Renacimiento español no hay fórmulas canónicas sobre el hombre, como las que Gentile estudió en relación con Italia y que confieren tan alto valor al pensamiento italiano. En España lo que se encuentran son testimonios del hombre, muestras experimentadas de lo humano, en las que se traduce la relación práctica del individuo con su mundo. A esto se llama en la época *experiencia*. Hasta en el léxico de los místicos, desde Juan Valdés a San Juan de la Cruz, tal vez no hay término más significativo. La experiencia personal y concreta, como base para organizar la relación del individuo con el mundo, es lo característico del Renacimiento español.

A esto se liga el hecho de que en el Renacimiento español se escribe, sobre todo, Historia. Alguna vez he señalado y tratado de explicar esa inclinación a la historia por parte de nuestros humanistas. El que puede considerarse quizá como primero de entre ellos, Alonso de Cartagena, para explicar su ocupación de historiador acudió a los conocidos versos de Terencio: "cum homines sumus, aliena prorsus putare debemus quae inter homines transierunt, illi vulgatum etiam trito Terentiano verbo adhaerentes: homo sum, nihil humanum alienum puto".

La Historia es, eminentemente, el testimonio de la experiencia humana. "Yo escribo lo que he visto y conocido", dice don Luis de Avila y repiten innumerables escritores del XVI. De manera semejante, si el hombre se dirige a la naturaleza, nos da cuenta de su experiencia ante ella, como título definitivo. Así declara Cieza de León, relatándonos sus correrías por América: "En la mayor parte de los puertos y ríos que he declarado he yo estado y con mucho trabajo he procurado investigar la realidad de lo que cuento y lo he comunicado con pilotos diestros y expertos en la navegación destas partes, y en mi presencia han tomado la altura; y por ser cierto y verdadero escribo."

Desde su experiencia personal, sin la necesaria proyección imaginativa que la ciencia exige, los españoles del Renacimiento —y en ello está su limitación— tuvieron que tratar de elaborar la reforma política del Estado moderno; que estructurar un nuevo orden político universal, no sólo para articular la pluralidad de Estados, sino para dar entrada a un continente nuevo; y que formular las tendencias de reforma que en torno a la sociedad y a la Iglesia se venían desarrollando. El español del Renacimiento se ocupa en construir: un Estado nuevo, un mundo nuevo y un hombre nuevo. La base antropológica es el último fondo del Renacimiento español, en lo que tiene de más peculiar.

Por eso, en extremos lejanos, esa época se inicia con una obra como la "Visión delectable de filosofía", de Alfonso de la Torre, en la que una concepción antropológica se presenta como aventura biográfica de un personaje fingido y humanamente representativo. Y cuando, pasada la época renacentista, se recogen sus frutos tardíos, el "Criticón", de Gracián, volverá a plantear esa aventura de la experiencia humana que tan hondamente vive el español. En medio podemos leer, en Gómez Pereira, cuya obra se publica en 1553, una frase como ésta: "nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum". A primera vista, el texto citado parece muy precartesiano. En cierto sentido lo es; pero el yo no muestra ahí, en el pensamiento de Gómez Pereira, como una evidencia racional, sino prácticamente como un centro de imputación de una experiencia real.

De las deliciosas o admirables figuras llevadas al cuadro por los pintores toscanos, podemos medir sus grados de perfección ideal, pero no estamos seguros de su existencia concreta. De los retratos de la pintura española, en los que tal vez como en ninguna otra cosa maduró la espiritualidad de nuestro Renacimiento, lo que sí estamos seguros es de que corresponden a personas que han existido.

Esa experiencia del hombre concreto es la que trata de darnos la cultura de nuestro Renacimiento. Uno de sus más plenos representantes, el maestro Pedro Simón Abril, que escribió en castellano y pidió que las ciencias se enseñaran en lengua vurgar, que conoció y aceptó la teoría de Copérnico, al mencionar y elogiar en su "Gramática latina" la obra de Salustio, no le importó tanto juzgar si estaba escrita o no en un latín académicamente recomendable, como decir de ella: "La historia de Salustio es grave y sentenciosa y de veras huele a hombre romano." Ese sentir la humanidad real y viva de cada uno es la condición profunda del Renacimiento español.

José Antonio Maravall.
Serrano, 93.
MADRID